



EL MAESTRO ECKHART: NUEVOS ESTUDIOS Y EDICIONES

JOSE IGNACIO SARANYANA

La reciente celebración del 650 aniversario de la muerte (1327) y condenación (1329) del Maestro Juan Eckhart de Hochheim, ha propiciado la publicación de una serie de estudios relativos a la obra y al entorno histórico del místico dominico. Pero no se piense que el renacimiento de los estudios eckhartianos se debe exclusivamente a las dos conmemoraciones citadas. Hay algo en el clima cultural de nuestro tiempo que ha favorecido particularmente el interés y el fervor por la síntesis doctrinal del maestro turingés, quizá —como se ha dicho— la «indigencia» cultural de la pasada década.

Parece, si nos atenemos a la experiencia histórica, que el auge de los estudios eckhartianos y de su influencia en el quehacer filosófico y teológico puede relacionarse con etapas de crisis y de inflexión de la sociedad. En efecto; el primer rebrote del eckhartismo tuvo lugar en los años en que se forjaba la nación alemana, en tiempos del Cardenal de Cusa († 1464), a más de un siglo de distancia de la muerte del dominico¹. Después de las convulsiones napoleónicas, con el despertar del romanticismo alemán, Georg Friedrich Hegel († 1831), Franz Xaver von Baader († 1841) y Arthur Schopenhauer († 1860), volvieron a poner en circulación las ideas eckhartianas, desarrollándolas hasta su límite crítico. Cien años más tarde, en la paradógica década de los treinta, Martín Heidegger († 1976) tornaba otra vez la mirada hacia el maestro bajoalemán. Ahora, en los años del ecologismo y de tantos misticismos más o menos religiosos, Eckhart está de nuevo presente. Lógicamente, por tanto, se le ha denominado «Vater der deutschen Spekulation» (padre de

1. Cfr. Herbert WACKERZAPP y Josef KOCH, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, Aschendorff (BGPhThMA Bd.39/3), Münster 1962, 176 pp.

la especulación alemana), como lo hizo el historiador J. Bach, en una monografía que llevaba ese título (1864). Está muy discutida, en cambio, su incidencia directa en la reforma luterana ².

Tanto Baader, como Hegel y Heidegger deben mucho a Eckhart, no sólo en el estilo de filosofar, sino en los mismos desarrollos sistemáticos y doctrinales. Por ejemplo, en el uso de la dialéctica trascendental. Y también son tributarios de él, tanto la «ascética» schopenhaueriana, como algunas oraciones, denominadas trascendentales, de nuestra hora. Ya se ve, por tanto, que aquel dominico alemán, nacido en Turingia, probable discípulo de San Alberto, maestro de París, alumno y colega de Teodorico de Freiberg y de Juan Duns Escoto, vicario de la provincia teutónica y provincial de la sajónica, creador del bajo-alemán, místico altísimo, condenado por Juan XXII después de muerto..., es el prototipo de una manera de entender el mundo, la religión, la vida psíquica y los grandes temas metafísicos, que no ha pasado, que sigue despertando admiración, y que renace periódicamente.

La edición crítica de sus obras latinas completas comenzó a publicarse sistemáticamente en 1937 (*Die lateinischen Werke*), en Stuttgart, y está inacabada. Fue proyectada en seis volúmenes bilingües latín-alemán de gran formato, de los cuales están prácticamente terminados los cuatro primeros, falta completar buena parte del quinto, y el sexto (índices) debe esperar. La edición ha continuado después de la Segunda Guerra Mundial, aunque lentamente, y está patrocinada por la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Ahora se han sumado algunos investigadores del Thomas-Institut de la Universidad de Colonia. Paralelamente, también la Editorial Kohlhammer ha asumido la publicación de los escritos alemanes de Eckhart, a cargo de Joseph Quint. Este proyecto, que consta de cinco volúmenes, ha visto ya ultimados cuatro de ellos (I, II, III y V) y tiene el cuarto en preparación. *Die deutschen Werke* ofrecen un doble texto: en alemán bajomedieval y moderno.

* * *

Un eslabón clave para comprender la génesis y evolución del pensamiento eckhartiano, es el dominico Teodorico de Freiberg (Dietrich von Freiberg), nacido en Sajonia hacia 1240, residente en París, primero como estudiante y después como maestro, y fallecido hacia 1310. Engelbert Krebs, catedrático en la Universidad de Friburgo en Brisgovia entre 1903-1922, había publicado algunos escritos inéditos, como el *De intellectu et intelligibile*, el *De habitibus* y el *De ente et essentia*. Esta última obra es también designada en algunos manuscritos con el título: *De esse*

2. Cfr. François VANDENBROUCKE, *Eckhart (Maître)*, en DHGE, XIV (1960) 1403.

et essentia (cfr. por ejemplo, el Cod. Vat. Lat. 2183), que corresponde mejor, como argumentaré seguidamente, a la doctrina de Teodorico. Desde 1977, la editorial Felix Meiner, de Hamburgo, ha acogido en su serie *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, dirigida por Kurt Flasch y Loris Sturlese, las *opera omnia* de Teodorico de Freiberg, en cuatro volúmenes: escritos sobre la teoría del conocimiento; escritos metafísicos y teológicos; escritos de filosofía de la naturaleza y cuestiones polémicas de metafísica; y escritos de ciencias naturales. Los tres primeros volúmenes ya han visto la luz (1977, 1980 y 1983), gracias a la colaboración de un grupo de científicos de distintas nacionalidades (alemanes, suizos, franceses e italianos, principalmente), y el cuarto (ciencias naturales) está en preparación. El citado *Corpus Philosophorum* se complementa con una serie de monografías (*Beihefte*), que estudian aspectos particulares de las doctrinas filosóficas alemanas medievales (de momento, tres volúmenes).

Quiero detenerme ahora en el *Beiheft* que hace el número tres de la serie, porque me parece de una especial utilidad para fijar la vida de Teodorico de Freiberg y la cronología de sus obras y su autoría. Me refiero al estudio de Loris Sturlese, coeditor del *Corpus Philosophorum* y profesor de la Scuola Normale Superiore de Pisa, publicado hace escasos meses en Hamburgo³.

La monografía de Sturlese se divide en dos partes: la primera, titulada «Zum Leben Dietrichs», es un magnífico esfuerzo de reconstrucción de la vida del dominico, a tenor de los resultados ya firmemente establecidos por la crítica histórica y las nuevas fuentes documentales aportadas por el autor de la monografía. Se detiene particularmente en la exposición de su estudiantado en París (1274), la aparición de una beguina difunta que tuvo en Trier (episodio que data de 1280), su provincialato y vicariato (entre 1293 y 1296), el tiempo de su magisterio parisino (1296-1297) y los años posteriores en que recibió distintos encargos en la Orden (1297-1310). La segunda parte, que lleva por rótulo: «Zur Ueberlieferung der Werke Dietrichs», ofrece un estudio detallado de la transmisión de las obras de Teodorico de Freiberg, en la que pasa revista a todos los códices manuscritos conocidos (Basilea, Ciudad del Vaticano, Erfurt, Leipzig, Munich, Viena, Stuttgart, Wiesbaden y otros); sin olvidar las relaciones ofrecidas por los catálogos más antiguos de la Orden dominicana. Al final de esta segunda parte figura un interesantísimo resumen de las conclusiones fundamentales del autor, y dos anejos documentales. La monografía se complementa con una amplísima bibliografía, un índice de manuscritos citados y un índice onomástico.

3. Loris STURLESE, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Felix Meiner Verlag («Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi», Beiheft 3), Hamburgo 1984, 188 pp.

Aunque el estudio de Sturlese no ofrece desarrollos doctrinales, consigna, sin embargo, algunos datos históricos que son de gran importancia para establecer la correcta cadencia de las ideas filosófico-teológicas en el último tercio del siglo XIII —período en el que se desataron las polémicas filosóficas entre las escuelas— y conocer así el *humus* en el que brotó la sorprendente síntesis eckartiana. Sturlese nos informa de que al abandonar París y regresar a Alemania (1297) ya eran conocidas sus tesis antitomistas, lo que le acarreó bastantes dificultades; y también nos cuenta sus encuentros con el Maestro Eckhart: a partir de 1293 fue provincial de la Teutónica, siendo Eckhart de Hochheim, ya de regreso de su primer viaje a París, unos de sus más fieles vicarios; en 1303, después de la partición de la provincia dominicana teutónica, en teutónica y sajona, continuó de provincial en la teutónica, mientras Eckhart, ya vuelto de su segundo viaje a París, era elegido provincial de la Sajonia. Un año después les vemos juntos en Toulouse para elegir al nuevo Maestro General. No puede olvidarse, tampoco, que Eckhart debió de coincidir con Teodorico durante su primera estancia parisina, aunque sólo por breve tiempo, y que al regresar a la capital del Sena por segunda vez, en 1302, conocería también las discusiones que en la Universidad parisina habían provocado las tesis de su cofrade sajón. No cabe duda, por tanto, de que entre ambos pensadores debió de establecerse una importante comunicación de ideas, principalmente de Teodorico hacia Eckhart, por ser el primero algo mayor y más adelantado en sus estudios. ¿Cuáles pudieron ser las ideas trasvasadas?

En primer lugar, cabe pensar que la doctrina de Teodorico sobre el intelecto debió de influir notablemente sobre Eckhart. Como se sabe, el Freibergense redactó dos opúsculos titulados: *De visione beatifica* y *De intellectu et intelligibili* (publicados en el volumen I de sus *Opera omnia*), en los que sentó las bases para una concepción del intelecto como el fundamento esencial del alma, como productor al tiempo que producido, y como conocimiento fundante del mundo; y allí estudió también las relaciones del intelecto con el principio absoluto⁴. Es posible que Eckhart se haya inspirado en tales desarrollos doctrinales al crear su doctrina acerca de la superioridad del intelecto sobre el *esse*: «intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis»⁵. También en Dios el intelecto o conocimiento tiene —según Eckhart— el primer puesto en el orden de las perfecciones divinas; el ser viene después. Dios es, por-

4. Cfr., por ejemplo, Burkhard Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Felix Meiner Verlag («Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi», Beiheft 1), Hamburg 1977, 103 pp.

5. «Utrum in Deo sit idem esse et intelligere (...) quod intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis (...); et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi». (*Quaestio parisiensis*, nn. 5-6, en *Lateinische Werke*, V, p. 42). Esta cuestión fue redactada en 1302-1303.

que conoce. Por todo lo cual, el Turingés enseñará, como corolario de sus tesis sobre la primacía del entendimiento, que el conocimiento o razón humanos son un hacer de Dios en nosotros, tesis que se asemeja mucho a la teoría de la iluminación agustiniana, pero que va mucho más allá que ella.

También es muy probable que las especulaciones de Teodorico sobre el ente y la esencia, réplica del opúsculo tomasiano que lleva el mismo título, distinguiendo entre *essentia vel quidditas* y *esse*, pudieron originar los desarrollos eckhartianos sobre el ente y el *esse*, de los cuales ofreceré noticia más adelante.

Ya se ve, por consiguiente, que el estudio de la obra de Teodorico de Freiberg puede dar mucha luz sobre las enigmáticas tesis del Maestro Eckhart, y permitir una comprensión más fácil de sus extraños y sorprendentes enunciados.

* * *

Como decía al comienzo de este boletín bibliográfico, el mundo editorial vive momentos de euforia eckhartiana. En este contexto merecen una especial atención las empresas acometidas con el fin de dar a conocer directamente los textos del Maestro turingés. En primer lugar, vale la pena detenerse en el ambicioso plan editorial iniciado por Éditions du Cerf (París), consistente en publicar la obra latina eckhartiana, junto con la traducción francesa, amplias notas doctrinales, introducciones e índices. El proyecto consta de diez volúmenes, en los que se ha previsto editar las obras latinas de Juan Eckhart según el mismo orden en que aparecen en *Die lateinischen Werke* de la casa Kohlhammer, de Stuttgart.

Hace pocos meses acaba de aparecer el primero de los diez programados⁶, lo que nos permite tener a mano los dos importantísimos prólogos: *Prologus generalis in opus tripartitum* y el *Prologus in opus propositionum*, preparados por Fernand Brunner, profesor de la Universidad de Neuchâtel⁷, ampliamente comentados por él mismo. También en el primer volumen se incluye la *Tabula prologorum in opus tripartitum* (a cargo de Brunner) y la *Expositio libri Genesis*, traducida y anotada por Alain De Libera, Edouard Wéber y Emilie Zum Brunn⁸, investigadores del CNRS (París). Este primer tomo, primorosamente editado,

6. Fernand BRUNNER, Alain DE LIBERA, Édouard Wéber et Emilie ZUM BRUNN (eds.), *Maître Eckhart. Le Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*, Éditions du Cerf («L'Oeuvre latine de Maître Eckhart», premier volume), Paris 1984, 694 pp.

7. Véase de Fernand BRUNNER, *L'analogie chez Maître Eckhart*, en «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 16 (1969) 333-349.

8. Vid. Emilie ZUM BRUNN, *Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme*, en «Archives de Philosophie», 43 (1980) 655-666.

completado con índices de autores citados por Eckhart, índice de autores allegados por los traductores e índice de materias, nos permite entrar ya de lleno en las tesis fundamentales del maestro dominico.

En la *Expositio* y en el *Prologus generalis* Eckhart desarrolló su pensamiento sobre el *esse*, fuertemente influido por el *Liber de causis*. El *esse* es la primera de las criaturas, pero es también origen (causa) de las demás criaturas y de la creación misma. Luego, Dios no puede ser *esse* más que en razón de ser su causa. Esta interesantísima temática, tributaria del *de Causis*, que cita expresamente⁹, orienta convenientemente en el intrincado pensamiento eckhartiano, aunque debe ser completado con los desarrollos que se hallan en la primera *Quaestio parisiensis*: «Utrum in Deo sit idem esse et intelligere». Esta *Questio* data de su estancia parisina de 1302-1303, recién obtenido el título de *magister*. En cambio su comentario al Génesis, lo mismo que los dos prólogos que conservamos al perdido *Opus tripartitum*, se remonta a su estancia en Estrasburgo, entre 1314-1324. El segundo prólogo o *Prologus in opus propositionum* es la explanación de una única proposición muy interesante, pero sin duda incompleta por faltarle el contexto. La tesis dice: «Esse deus est» (el *esse* es Dios), en la que intenta una exégesis de Exodo 3 y Job 1, donde Dios se autorrevela como «el que es». Ya se ve, por consiguiente, que, de haberse concluido el *Opus propositionum* —que debería haber abarcado la explicación de mil tesis—, la doctrina eckhartiana habría resultado probablemente menos esotérica y posiblemente menos problemática desde el punto de vista teológico.

El pensamiento del Maestro turingés podría sintetizarse esquemáticamente de la siguiente forma: Dios es intelecto puro, pues sólo el intelecto es capaz de originar algo de sí sin degradarse. Además, el intelecto es automoviente, pues la causa de su movimiento es él mismo al pensarse. La primera producción del intelecto es el *esse*. Por consiguiente, «Deus est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse». El famoso versículo del Exodo no sería, según Eckhart, sino una evasiva divina a dar su propio nombre a Moisés, exégesis que posteriormente habría de hacer fortuna en los ambientes alemanes, hasta nuestros días, aunque, antes que Juan Eckhart, ya Maimónides la había puesto en circulación. Dios, por tanto, no puede ser el *esse* en sentido estricto, sino sólo su causa, pues sería contradictorio que lo causado se encontrase en su causa como causado. Pero también Dios es el *esse*, puesto que se conoce

9. «Et in De causis dicitur 'quod prima rerum creaturarum est esse', id est secundum intellectum quod esse est prima causa rerum creaturarum et creationis» (*Expositio libri Genesis*, 1,31; Ed. du Cerf, vol. I, n. 141, p. 422). Es la misma idea que había desarrollado en el *Prologus generalis in opus tripartitum*: «Ipsium esse non accipit quod sit in aliquo nec ab aliquo nec per aliquid, nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium» (Ed. du Cerf, vol. I, n. 8, p. 48). Luego Dios no es *esse* en sentido estricto.

conociendo, es decir, cuando da lugar al *esse*. El *esse* será, en definitiva, el existir común a todo cuanto existe, es decir la existencia, no sólo considerada genéricamente, sino también ontológicamente, razón de la existencia de todos los entes que existen por él.

Ya se ve que, en el sistema eckhartiano, ente y *esse* difieren realmente, pero en un sentido diverso a como se distinguen en la síntesis tomista. Adviértase, además, que al ser Dios y las criaturas *esse* de diferente manera, Dios trasciende absolutamente el orden creado. Queda, pues, descartado el supuesto panteísmo eckhartiano, aunque no se salva su monismo. En este contexto, a mi parecer, debe leerse la primera de las proposiciones censuradas por el Papa Juan XXII, que reza así, según el tenor de la Bula *In agro dominico*: «(...) que Dios no ha podido crear el mundo primeramente, porque nada puede actuar antes de existir. Es decir, tan pronto como existió, creó el mundo» (DS 951). Estimo que está claro el pensamiento del místico dominico en tal proposición, si se interpreta a la luz de su doctrina sobre el *esse*.

Sin embargo, Eckhart no resuelve dos dificultades serias que se atraviesan en su camino especulativo: en primer lugar, qué es una inteligencia subsistente que sólo existe al manifestarse: y, en segundo término, qué son, y en qué se distinguen, analogía, univocidad y unidad. Sobre el segundo interrogante volveré más adelante.

* * *

Giuseppe Faggin —de quien ya conocíamos su monografía sobre Eckhart traducida al castellano¹⁰— ha tenido el acierto de contribuir a la difusión del pensamiento eckhartiano, publicando en italiano 31 de los 86 sermones alemanes hasta ahora editados por Joseph Quint, y tres de los cuatro tratados alemanes del Maestro turingés: el *Libro de la consolación divina* (la obra más polémica del dominico y de la cual fueron extraídas varias de las proposiciones censuradas en la bula *In agro Dominico*); *Sobre el hombre noble* (opúsculo que constituye una unidad con el anterior tratado, conocida con el nombre conjunto *Liber Benedictus*) y *Sobre el abandono* o retiro (obra muy matizada, cuya atribución es dudosa)¹¹.

Del *Libro de la consolación divina*, fechable entre 1311 y 1314, existía ya una traducción castellana¹². Pero las demás obras resultaban

10. G. FAGGIN, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Ed. Fratelli Docca, Milano 1946 (trad. cast. Buenos Aires 1953).

11. Giuseppe FAGGIN (ed.), *Maestro Eckhart. Trattati e prediche*, introduzione, traduzione e note, Rusconi («I Classici del Pensiero». Sezione II: «Medioevo e Rinascimento»), Milano 1982, 404 p.

12. Alfonso CASTAÑO PINAN (ed.), *Libro del consuelo divino*, Aguilar («Biblioteca de Iniciación Filosófica», 25), Buenos Aires 1977, 5.ª ed., 88 pp.

de difícil acceso al público desconocedor del bajoalemán, por más que Quint adjuntase a su versión crítica la traducción al alemán moderno. La Editorial Rusconi, de Milán, ofrece ahora casi completos los escritos populares de Eckhart, precedidos por una excelente introducción doctrinal de Faggin, una completísima bibliografía, una biografía exhaustiva del dominico, y unos buenos índices temáticos y de nombres propios. Sólo me merece un reparo tan cuidada edición: que el profesor Faggin haya ilustrado la noción cristiana de abandono o retiro (*contemptus saeculi*) con referencias al budismo zen y al yoga de Patanjali, que nada tienen que ver con las expresiones místicas del Maestro Eckhart. Todas las escuelas importantes ético-filosóficas de la antigüedad han practicado ejercicios ascético-especulativos, con vistas a lograr una mayor paz interior o dominio de las pasiones (por ejemplo, la ataraxia de la Estoa), o con el propósito de regresar al principio del que suponían emanada el alma (el *reditus* de los neoplatónicos), etc. Tal tipo de prácticas han tenido, a lo largo de los siglos, una particular expansión en el Oriente, favorecidas por la especial idiosincracia de esos pueblos y por las peculiaridades de las religiones allí aceptadas. Pero esos ejercicios ascéticos de vaciamiento de la mente o de relajamiento de las pasiones o de comunicación con el cosmos, son ajenas a la noción cristiana de retiro o apartamiento del mundo, practicado por los anacoretas antiguos y por los místicos medievales o modernos, por muchas analogías externas que puedan apreciarse. El historiador de las religiones las engloba en un mismo género. Pero el teólogo debe distinguirlas.

La traducción italiana es excelente, pues ha conservado en lo posible los juegos de palabras del dominico: véase, por ejemplo, la encantadora traducción del sermón 2: «Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam Martha nomine, exceptit illum in domum suam. Lucae II» (pp. 195-202).

Una consideración particular merece el *Libro de la consolación divina*, especialmente su primera parte (pp. 114-119), que es la más breve, pero la más sustanciosa. En esos epígrafes Eckhart sostiene toda su doctrina sobre el hombre bueno: que no es producido, ni creado, sino engendrado, y que es hijo y prole de la Bondad; que la Bondad se genera a Sí misma en el corazón del hombre bueno; y que el hombre bueno y la Bondad son una única bondad, con la sola distinción que existe entre engendrar y ser-engendrado. He aquí la fuente de las proposiciones 20, 21 y 22 de la bula *In agro dominico*. Eckhart parece desenvolverse, en estas expresiones, en el plano de la gracia, entendida como participación de la naturaleza y bondad divinas. El dominico pretende expresar algunas altísimas experiencias místicas, pocas veces alcanzadas en el proceso de la vida espiritual, consistentes en una particular vivencia de la inhabitación de la Trinidad en el alma. En tales estados superiores de la contemplación cristiana, el místico revive de una forma inefable las

procesiones intratrinitarias, en su propia alma. Y, en algún sentido, se siente místicamente engendrado al tiempo que el Padre engendra eterna y naturalmente al Hijo. En tal contexto, aunque el cristiano comprende altísimamente su radical distinción de Dios, percibe también que le «asume» gratuitamente en el fondo de su alma creada, elevándole a ser místicamente uno con El mismo. Este tema expuesto por Eckhart era ya conocido en la espiritualidad cristiana, pero quizá sus expresiones fueron demasiado lejos. Por ello, parece lógico que los censores colonenses y romanos concluyeran que sus tesis eran, al menos, mal sonantes (DS 979).

* * *

Ilse M. De Brugger ha publicado, sin restarle méritos a la labor investigadora y editora de Faggin, una versión más completa, esta vez en lengua castellana, de las obras alemanas de Eckhart¹³. Incluye la traducción de *Die rede der underscheidung* (*Pláticas instructivas*), que es, sin duda alguna, la primera de las obras del Predicador dominico (1294-1298), ausente en la edición de Faggin. Ofrece, además, la traducción de todos los sermones publicados por Joseph Quint en los dos primeros volúmenes de *Die deutschen Werke* (59 piezas). Faltan, sin embargo, los sermones incluidos en el tomo II de *Predigten*, que vio la luz en 1976, cuando la De Brugger había concluido ya su investigación. (Conviene recordar que la introducción del volumen está fechada en Buenos Aires, en la Pascua de Resurrección de 1977. Por consiguiente, ¡la obra ha tenido que esperar siete largos años hasta hallar editor!).

Su introducción, a modo de estudio preliminar, no tiene, en cambio, la profundidad especulativa que hemos encontrado en la correspondiente de Faggin. La que ha redactado De Brugger se limita a presentar someramente la vida de Eckhart y su doctrina mística. En tal sentido, estas páginas serían útiles para un acercamiento a la persona del Turingés y al ambiente de su época, pero los especialistas podrán pasarlas por alto. Sin embargo, el volumen recién editado por Edhasa será de consulta obligada, incluso para quienes puedan leer el bajoalemán, porque la Dra. De Brugger ofrece muy interesantes consideraciones sobre la lengua del dominico y sus dificultades para traducirla a las lenguas latinas, concretamente al castellano.

* * *

Uno de los temas centrales para la comprensión del sistema eckhar-

13. Ilse M. DE BRUGGER (ed.), *Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y sermones*, traducción, introducción y notas, Edhasa, Barcelona 1983, 744 pp.

tiano es su noción de *esse*, como ya he señalado más arriba. El estudio de esta noción es inseparable del estudio sobre los modos de decir o predicar el *esse*. A dirimir tales cuestiones está encaminado el trabajo de Alain De Libera, que voy a comentar¹⁴.

De Libera discute, en su denso ensayo, la tesis, hoy por hoy muy extendida, de que Eckhart habría abandonado la doctrina de la analogía del ser, entendida en términos de proporcionalidad —tal como habría sido expuesta, según Cayetano, por Tomás de Aquino—, sustituyéndola por la analogía de atribución, que el de Aquino habría reservado para el caso de *sanum* y *sanitas*, es decir, la analogía de atribución extrínseca. Veamos cómo De Libera plantea el tema.

Eckhart habría conocido, según el investigador del CRNS de París, los tres tipos de analogía ofrecidos por el Angélico: *ad unum alterum* («sano» con relación a «animal»); *ad unum ipsorum* (como «ente» con relación a la substancia y al accidente); y otra *ad unum ipsorum* (como «justo» con relación a Dios y a las criaturas). Parece, según De Libera, que el Turingés habría contribuido a difuminar las fronteras entre los tres modos de analogía, acuñando un tipo de predicación común para animal, substancia y Dios (siguiendo los ejemplos que hemos empleado al tratar las tres analogías). Esta analogía común sería la *ad unum aliquid vel alterum*.

Otra de las tesis centrales de Eckhart sería que el accidente no tiene ninguna forma de entidad «exterior», sino que sólo es ser en el ser mismo del sujeto. Esta afirmación permite entender por qué Eckhart tuvo tantas dificultades para distinguir entre el orden sobrenatural y el orden natural o, lo que es lo mismo, entre la naturaleza y la gracia.

Finalmente aborda la tesis ontológica capital del Maestro dominico: que el ente creado se análoga al *esse* en el *esse* mismo; es decir, que todos los entes se dicen con relación al *esse* con analogía de atribución extrínseca (como la orina se dice «sana», según uno de los ejemplos preferidos por Eckhart para ilustrar tan embarazosa cuestión). De aquí brotaría toda la dificultad del sistema eckhartiano, a la que ya he aludido más arriba: que Dios no es propiamente el *esse*, y que el *esse* es anterior, ontológicamente, a los entes.

De Libera termina su ensayo con un estudio comparativo entre la doctrina eckhartiana de la analogía y el problema de la unidad, que, como se sabe, fue abordado exhaustivamente por el dominico en su primera *Quaestio parisiensis*.

El trabajo que acabo de resumir interesa, no sólo por la documentación acumulada y la sistemática ofrecida de la obra eckhartiana, sino

14. ALAIN DE LIBERA, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, «Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie», n. 4, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1980, 65 pp.

también porque subraya, una vez más, la importancia del tema de la «analogía» para la fundamentación de toda metafísica y para la exposición correcta de la Revelación. No se olvide, para no incurrir en imperdonables anacronismos, que a comienzos del siglo XIV apenas estaba desarrollada la doctrina de la analogía. Según los datos históricos más seguros, sería el Cardenal Cayetano, a comienzos del siglo XVI, quien por primera vez consiga una síntesis global de estas cuestiones, que habría de tener una influencia considerable sobre la denominada escuela tomista. La tesis de Cayetano sobre la predicación analógica del ente, con analogía de proporcionalidad propia, habría de ser unánimemente aceptada por la «ortodoxia tomasiana» hasta los años treinta de nuestro siglo. Desde entonces, gracias a las investigaciones de Gilson, Fabro y García López, se ha impuesto la opinión de que también Santo Tomás había explicado la analogía del ente apelando a un doble tipo de analogía: tanto de proporcionalidad propia como de atribución intrínseca. Ya se ve, por tanto, que Eckhart no andaba tan descaminado al concebir una predicación plural del *esse*. Pero sí erró al pensar que el *esse* se predica con analogía de atribución extrínseca, porque de esta forma atribuía existencia real al *esse universale*.

* * *

Burkhard Mojsisch, de quien ya he hablado al estudiar el pensamiento de Teodorico de Freiberg (cfr. nota 4), acaba de publicar su tesis de habilitación, sobre un tema que continúa las investigaciones de Alain De Libera, Agregado de investigación en el CNRS de París¹⁵. Los epígrafes más importantes de la obra de Mojsisch son los siguientes: «Razón y conocimiento racional de Dios»; «La analogía»; «Analogía y ser»; «La unidad»; y «Doctrina sobre el alma», todo ello referido al pensamiento eckhartiano. Como apéndice publica una cuestión inédita de Ioannes Picardi de Lichtenberg. Añade, además, dos magníficos índices: onomástico y por materias, y adjunta una bibliografía exhaustiva. En definitiva, una cuidadísima monografía, sobre un tema de alto interés para los medievistas y para quienes se interesen por la génesis de la modernidad.

En opinión de Mojsisch, el hilo conductor de todo el pensamiento de Eckhart es el binomio: «creado-increado». Por ello estima que la bula de Juan XXII acertó al apuntar como también genuinamente eckhartianos los dos últimos artículos que figuran en el apéndice de la bula, el primero de los cuales reza así: «Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis,

15. Burkhard MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, 186 pp.

et hoc est intellectus» (DS 977). Esta doctrina, que fue censurada como herética, expresa, con toda seguridad, la intuición fundamental del Maestro dominico: que es propio del intelecto el ser increado, puesto que el intelecto es anterior al *esse*. Si el alma fuese puro intelecto, es decir, intelecto subsistente, sería Dios, y, por consiguiente, increada. Pero, aun cuando no sea puro intelecto, hay en el alma algo que participa de la razón de increado, y esta «parte» del alma es increada (puesto que no surge a partir del *esse*) y es increable (en el sentido de que no comienza a ser como lo demás, ni como lo demás deja de ser).

Entendido el intelecto humano como portador, en sí mismo, de una razón de increado e increable, el hombre pasa a distinguirse radicalmente tanto de todo lo creado, como de sí mismo, porque en él hay algo creado, precisamente lo que no es intelecto.

También en la medida en que es intelecto, es automovimiento de lo desconocido a lo conocido y de lo conocido a lo desconocido; movimiento en el que participa del movimiento divino. Y así —siempre según la exégesis de Mojsisch— Eckhart puede invertir la explicación cosmológica que hasta entonces se había ofrecido de la creación. No siente ya la necesidad de atribuir a Dios lo que el mismo intelecto es capaz de hacer. En algún sentido, por cuanto es «unívocamente» el mismo Hijo de Dios, puede «facere signa et mutare naturam», hacer milagros y cambiar la naturaleza de las cosas.

Esta presentación tan sugestiva del pensamiento eckhartiano, si es exacta, prueba con suficiente claridad que Eckhart está realmente en el origen de la modernidad, como señalaba, al comienzo de este boletín, tomando palabras prestadas de Bach. El intelecto creador de Eckhart está sólo a un paso del giro copernicano de Kant, y también en el origen del espíritu activo de Hegel. Tampoco se encuentra muy lejos de las tesis heideggerianas, según las cuales el hombre es el pastor del ser.

Pero siempre nos quedará la duda de si Eckhart quiso realmente llegar tan lejos en su especulación, como le atribuyen los historiadores modernos... *.

J. I. Saranyana
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
PAMPLONA

* Cuando estaba ya en pruebas este boletín bibliográfico, han llegado a mis manos otras dos monografías sobre temas eckhartianos: E. ZUM BRUNN, A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie négative*, Beauchesne, Paris 1984; E. ZUM BRUNN, Z. KALUZA, A. DE LIBERA, E. WÉBER, *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, P.U.F., Paris 1984. De ambos libros daré noticia en un próximo fascículo de esta revista.